

# A Efetividade do Pensar<sup>1</sup>

## The Actuality of Thinking

ALFREDO FERRARIN

Minha apresentação está dividida em quatro partes:

1. As assunções acríticas da concepção ordinária do pensar; 2. Dois exemplos da efetividade do pensar. A metafísica do Hegel como subversão do bem conhecido; 3. Pensar objetivo e lógica especulativa; 4. A lógica do Eu.

### 1. AS ASSUNÇÕES ACRÍTICAS DA CONCEPÇÃO ORDINÁRIA DO PENSAR

A concepção ordinária do pensar (i.e., a filosofia moderna desde Descartes até Kant, assim como o senso comum, que mais ou menos se baseia nela) acredita que o pensar acontece quando *eu penso algo determinado*. Os conceitos são atos mentais e subjetivos que se referem a objetos fora de mim. Quer como ato mental quer como conteúdo, o pensar é exteriormente limitado por aquilo que está fora disso, de modo que esse ser exterior se torna o critério de nossos pensamentos e a medida da exatidão deles. Os conceitos, deste modo, transcendem a si mesmos para aquilo que está fora deles. Os conceitos são a maneira na qual a consciência, o Eu ou o *cogito* procura agarrar o mundo. O pensar é *sobre algo* e, por isso, é o ato deliberado e ciente de um Eu.

O pensar é uma atividade entre outras, distinta da vontade, do sentimento, da percepção. O pensar é uma faculdade e, como tal, é comparável à propriedade de um Eu; o conceito é uma forma vazia à espera de um preenchimento por qualquer conteúdo que venha de fora. Os

---

<sup>1</sup> Este artigo de Alfredo Ferrarin foi traduzido e apresentado por Federico Orsini, no Workshop do Seminário sobre a Lógica do Conceito 2015/1 PPG Filosofia/PUCRS. O texto sintetiza temas que o autor apresentará no livro *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, que está no prelo.

conceitos se referem a objetos e, nessa referência, são apreendidos como significados. Os conceitos existem somente no plural; aparecem como produtos prontos para o uso, não como formas que precisam ser investigadas na sua origem. Os pensamentos são úteis abreviações, definidas pelo fato de não serem a coisa em si, mas antes a elaboração mental dela. O pensar é *somente* pensar, i.e., não tem que ser confundido com a coisa.

O pensar é reflexão, i.e., um processo subjetivo que paira sobre a coisa, que, por sua vez, está fixa e estável fora de nós. A negação é igualmente exterior, minha negação de conteúdos determinados. Quando eu nego uma propriedade, tudo aquilo que eu faço é afirmar que ela não compete à coisa. A negação é feita por um Eu em um juízo. A verdade é o valor de nossos conhecimentos e juízos, o atributo que nos designamos aos juízos após termos analisado sua congruência com os fatos: o resultado de uma comparação e o selo que nós grudamos em nossas crenças.

Conceitos e juízos possuem propriedades que são estudadas por disciplinas tais como a lógica e a psicologia, que deveriam ser capazes de explicar a universalidade de um conceito ou a asserção de um juízo. A clareza acerca das regras e leis do pensar é o objetivo. Mas, aqui, leis e regras disciplinam nosso pensar e impõem-lhe coações, de modo que podemos dizer que o pensar passa por uma necessidade que lhe é imposta do exterior. Enfocar em um conceito particular e refletir sobre as regras da lógica são atos essencialmente distintos.

Igualmente exterior consta o método que organiza e sistematiza objetos dados. Seja isso analítico, científico ou geométrico, o método pressupõe seus objetos como dados. A dialética, também, comporta-se como exterior. Seja essa um ramo da lógica, um método de divisão ou, na fala comum, a relação conflituosa entre, por exemplo, o indivíduo e a sociedade, a dialética permanece como a relação exterior entre entes que são já constituídos e assumidos como *relata* que precedem sua relação.

Poderíamos ser dispostos a conceder o status do pensar somente ao pensar proposicional, ou poderíamos negar o status do pensar às representações em geral. Esse último é o caso de Descartes, que replica a Gassendi que sonhar é, de fato, ter presentes na imaginação certos efeitos, mas dar-se conta de estar sonhando é um ato distinto da parte do

entendimento puro, não misturado com a imaginação, entendimento que só merece o título de pensar.

Nos dois casos, porém, o que parece excluído desses exemplos é um pensar inconsciente. Até mais estranho é um pensar que não seja o meu. Mas isso é exatamente o que - Hegel sugere - deveríamos considerar. Todas as teses sobre o pensar que foram até agora brevemente examinadas são, para ele, assunções acríticas que uma filosofia crítica, i.e., um pensar que leve a sério sua reivindicação de cientificidade, não pode aceitar. Todas as assunções mencionadas não são falsas no sentido usual do termo; contudo, elas são unilaterais, na medida em que têm uma plausibilidade e um âmbito de aplicação que é limitado e não pode exaurir o conceito do pensar. A redução do pensar à atividade formal e subjetiva de um 'eu penso' é uma assunção de longo alcance que foi inadvertidamente adotada pela filosofia moderna, que acaba pondo em perigo o poder do pensar.

O entendimento e o senso comum compartilham boa parte dessa atitude, porque se encontram no terreno que Hegel chama de 'representação', a qual tem que tomar como dada a familiaridade das teses separadas e disparadas nas quais se apoia, porque ela não é capaz de desvincular-se da rede confortável de seus hábitos convenientes.

As pressuposições acríticas dessa concepção podem ser mostradas facilmente. Se mental está contraposto a real e se o pensar também é uma forma contraposta ao conteúdo, então estamos dando como fato que sabemos o que forma e conteúdo são (para não mencionar o que vale como 'real'). O pensar é concebido através da referência ao seu outro, mas o conceito de outro e a relação entre interior e exterior são tão pouco explicados e compreendidos quanto a transcendência da consciência. O problema da concepção ordinária, para Hegel, é que ela usa formas diferentes de referência, sem esclarecer a relação na qual ela está com os termos relacionados. Essa concepção toma como dado que o pensar é uma faculdade e nunca se detém a considerar alternativas, por exemplo, que o pensar possa fazer penetrar suas relações racionais em aquilo que essa concepção denomina suas 'faculdades inferiores'.

Se negação, dialética, método e verdade são formas exteriores à coisa, estão desprovidas de conteúdo; elas ficam vazias porque, desde o início, estamos convencidos da impotência delas. O objeto não é alterado pelo fato de que pairamos sobre isso; inversamente, o pensar como forma

subjetiva é incapaz de tornar-se real, na medida em que assumimos que a realidade está fora do pensar.

Aquilo que não percebemos é que, através disso, censuramos o pensar e o empurramos continuamente para caminhos já conhecidos e batidos; a saber, excluímos certas categorias porque privilegiamos inadvertidamente outras. Por exemplo, de nenhuma forma conseguimos explicar a relação entre conceitos e leis do pensar, porque estamos assumindo que o pensar está sujeito a leis que vêm de fora e estamos deixando de lado a questão da relação entre o pensar e suas regras: princípios como o da identidade são tomados como naturais e tornam-se necessidades que simplesmente aceitamos; ou assumimos a negação sem nos perguntar de onde ela provém. Em ambos os casos, estamos nos limitando a analisar certas funções e aplicações desses princípios. Entretanto, para Hegel, em todos esses casos estamos falando de relações conceituais. O pensar tem que ser capaz de justificar o valor, o significado e a relação recíproca de seus conceitos e, através disso, de compreender a si mesmo. Pode acontecer que nossa tentativa venha a fracassar, mas essa concepção assume desde o começo que nem mesmo deveríamos tentar, porque ela assume que o pensar é constrangido por prescrições dadas de uma vez por todas.

Desta forma, o pensar está limitado de fora; mas também está limitado e articulado interiormente em uma pluralidade de conceitos que fica assumida como imediatamente dada. Essa concepção repousa no imperativo fundamental da determinidade, que vai junto com a pluralidade do pensar; quer dizer, para que um conceito seja *um* conceito, tem que ser distinto de outros conceitos, de modo que podemos falar de conceitos só no plural. Mas o que se entende por conteúdo quando dizemos que estamos pensando conteúdos determinados, e como diferenciamos o conteúdo da forma, à qual ele está supostamente contraposto? De onde provém a determinidade? A questão que estamos omitindo de levar é como a pluralidade surge: simplesmente lhe damos um nome, como Aristóteles faz, quando afirma que o ser existe como ser determinado e divide-se imediatamente (*euthus: Metaph. Gamma 2, 1004a 4-5*) em gêneros, ou como Kant faz, quando assume uma tábua de doze categorias que abrangem os conceitos que o Eu-penso passa a formar na base delas. O pensar está aqui pluralizado desde o início, sem que seja questionado por que e como.

Notavelmente, estamos tomando por garantido que a autoconsciência ou o Eu são originais e dados (independentemente do corpo ou das funções inferiores do Eu: pense no *cogito* de Descartes ou no Eu-penso de Kant, que são alcançados respectivamente através da diferenciação do corpo e do sentido interior). Por que confundir Eu e subjetividade? Por que deixar de questionar a relação entre pensar e pensamentos? A relação entre o Eu e seus pensamentos cai fora do pensar, na medida em que é assumida como natural e, ao mesmo tempo, é interpretada como jurídica (isto é, em termos de propriedade).

O diagnóstico de Hegel é que a concepção ordinária do pensar chega a becos sem saída e não está ciente de suas deficiências, porque não se dá conta de estar constantemente cortando esquinas e privilegiando certos conceitos sobre outros. Ela equivale ao mecanismo superficial de defesa do entendimento, que está inseguro de si mesmo, porque está convencido de que o pensar é impotente e tudo o que possui decorre do mundo (experiência, coisas, etc.).

Se isso fica bastante claro, dificilmente consta com igual clareza como Hegel presuma oferecer diferentes critérios ou pontos de partida. Portanto, é a esse problema que devemos, agora, dirigir nossa atenção.

## **2. DOIS EXEMPLOS DA EFETIVIDADE DO PENSAR. A METAFÍSICA DE HEGEL COMO SUBVERSÃO DO BEM CONHECIDO**

Para Hegel, todas as determinações do pensar são contínuas e homogêneas. Isso conduz a recuperar uma concepção mais ampla do pensar, que possa explicar tanto os estados mentais quanto as formas do pensar que são irreduzíveis à nossa subjetividade, até mesmo ao âmbito humano. Precisamos questionar a redução do pensar a um Eu, dos pensamentos a produtos que se referem a objetos fora deles. O pensar não é formal e subjetivo. O pensar pode ser bem real.

Consideremos dois exemplos: a elipse e o esquilo.

- a) Sabemos que a matemática é uma construção humana; entre as construções que decorrem da variação do ângulo de incidência de um plano na superfície de um cone, conhecemos as diferentes seções cônicas; sabemos que a elipse é uma delas; desde Kepler, sabemos também que os planetas têm

órbitas elípticas. Qual é a relação entre a figura geométrica da elipse e a órbita dos planetas? Não podemos aceitar a visão subjetivista que as elipses são instrumentos que usamos para nos referir a algo que está além de nos de qualquer modo, como se tivéssemos uma linguagem elaborada e então não ousássemos dizer que se aplica às coisas. As elipses são de alguma maneira *encarnadas* nas rotações celestes, enquanto, ao mesmo tempo, não podem ser reduzidas a elas. O conceito é seja na coisa, seja independente dela: o conceito da elipse existe independentemente das órbitas, e, contudo, há uma realidade para esse pensamento, a saber, o conceito em questão não é o resultado de uma medição que ocorre na mente do cientista. Tal conceito foi desde sempre real, ao passo que sua descoberta por Kepler em 1603 foi um fato histórico. Portanto, uma coisa é a realidade cultural que o conceito, em algum momento, adquire para nos, outra coisa é a realidade objetiva da elipse como curva específica que explica a ordem matemática do sistema solar. Assim, conceitos diferentes de realidade e efetividade surgem ao lado da assunção tradicional acerca da realidade sensível ou presença material dessa mesa.

- b) Tomamos o esquilo que está fora da janela. Trata-se de um organismo; uma relação específica entre partes e inteiro; o esquilo afirma a si mesmo em e através de suas formas peculiares de interação com o ambiente; como centro de suas formas e como sua própria auto-realização, o esquilo é a negação de seu outro (comer, movimento, reprodução, etc.) com vista a atualizar seus fins. O esquilo encarna uma relação determinada entre partes e inteiro, é sujeito de uma vida, quer dizer, ele subordina a si mesmo os meios que usa para sustentar a si mesmo e atuar seus fins. O esquilo nega o que encontra. Essa forma instintual de autoafirmação é um exemplo do fato de que, para Hegel, a subjetividade já existe na natureza. O esquilo é um universal que se preserva através suas formas particulares (o comportamento e as funções possibilitadas por sua anatomia, morfologia e

fisiologia). Ele é a efetividade do seu conceito, diz Hegel; isto é, o esquilo torna-se inteligível, uma vez que está expresso logicamente como a encarnação de uma estrutura que realiza a si mesma em seus fins.

Tudo isso está contraposto à concepção *tímida* que se encontra na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, que nega o que introduz e não pode afirmar a objetividade do seu princípio: enquanto a natureza pode ser conhecida como um mecanismo, os organismos parecem compreensíveis, antes, como uma forma de teleologia que, porém, não temos algum direito de atribuir à coisa em questão, porque a teleologia não é nada mais do que nossa maneira de refletir sobre os organismos.

Esses são dois exemplos da realidade do pensar. Se o primeiro leva a reconsiderarmos nosso vocabulário sobre a realidade, o segundo coloca o problema do sentido da subjetividade, na medida em que a subjetividade (*Selbst*, Si) pode ser natural ou subumana. Existem formas de subjetividade que não podem ser reduzidas a qualquer coisa humana ou ao Eu. A subjetividade surge quando um movimento ou processo ocorre mantendo um centro de atividade e uma relação consigo através da negação da alteridade. A ausência de subjetividade é exemplificada pela interação mecânica de forças reciprocamente exteriores.

Esses exemplos foram introduzidos para destacar o conceito de um pensar que ultrapassa o pensar subjetivo de um Eu autoconsciente. Se focarmos, agora, na diferença entre eles, podemos dizer que a elipse está pela estrutura matemática da natureza, sua inteligibilidade objetiva, ao passo que o esquilo é a produção ativa e negativa de um sujeito em interação com o mundo. Na elipse, a racionalidade é presente só em si, isto é, de uma maneira que é implícita e escondida no aparecimento; no esquilo, a racionalidade apresenta-se na maneira de um instinto que age para afirmar-se, isto é, como um fim realizado. No segundo caso, encontramos uma teleologia que é ausente no primeiro e é, por sua vez, diferente da teleologia intencional através da qual eu realizaria voluntariamente um fim quando eu sair para ver um amigo, ler um livro ou estrangular meu vizinho.

A tarefa do pensar consciente é ressaltar a lógica inconsciente que permeia o mundo. O que importa nisso é que, se existem modos diferentes de entender o pensar, nenhum deles pode ser tratado separadamente dos outros. A tarefa da filosofia consiste, de fato, no investigar a relação entre

elipse, esquivo e intenção em termos conceituais: temos que tratá-los como ligados por uma relação entre determinações do pensar. Se o pensar tem que constituir o objeto de um exame unitário, ele precisa focar na diferença entre suas formas, especialmente na diferença entre a vida inconsciente da razão que afirma si mesma instintivamente no mundo e sua vida autoconsciente, que se realiza no saber de si mesma.

A lógica deve examinar todas as formas do pensar como reciprocamente relacionadas. Mas, então, não é suficiente dizer que existem formas diferentes do pensar. Temos que *inverter* nossa perspectiva e concluir que as determinações particulares do pensar são modos de uma única atividade unitária que intervém em toda parte. É o pensar que dá a si mesmo muitas formas determinadas de existência. O pensar divide-se em uma inteligibilidade objetiva que funciona como uma razão passiva e em um saber de si mesmo que é a forma suprema de atividade racional.

Por isso, na *Enciclopédia* Hegel escreve que a filosofia tem que mostrar a necessidade conceitual dos seus objetos, que são as leis e os conceitos das ciências particulares (§9), e, na *Ciência da Lógica*, afirma que é o conceito, sobre o qual nada de dado ou exterior tem alguma autoridade, que se cinde e assim determina a si mesmo.

O conceito é ser e conceito subjetivo, ou seja, pensar como tal que é e pensar como tal que *conhece* a si mesmo. Portanto, a lógica hegeliana tem que abranger as formas mais alienadas e inconscientes do conceito e constitui uma teoria do pensar no sentido mais compreensivo. Sendo uma lógica de todas as conexões conceituais que organizam o ser, ela ocupa o lugar da metafísica e ontologia de outrora, purificadas, porém, dos substratos da representação, isto é, sem a referência a objetos especiais que deveríamos descrever conceitualmente (ser, Deus, alma ou mundo).

Falando de metafísica, gostaria de deter-me em uma compreensão particular dela. Não quero comentar no debate recente sobre o significado metafísico ou não metafísico da lógica de Hegel. Parece-me que é preciso de acrobacias especulativas para negar o óbvio e não conceder que estão sendo impostos a Hegel preocupações e significados que refletem um determinado gosto, ou seja, uma escolha que é típica da nossa época. É oportuno sublinhar que uma metafísica e uma lógica que assumem restrições acríicas do significado e bloqueiam a fluidez do pensar, tais como a *Schulmetaphysik* alemã que precede Kant e constitui, para Hegel, uma lógica



do entendimento, não são uma opção viável. Hegel critica as pressuposições de qualquer metafísica impulsionada pela ambição de agarrar o ser em si independentemente da atividade do pensar e do desenvolvimento dialético dos conceitos.

Outro é o sentido de metafísica que tenho em mente para minhas reflexões: uma metafísica da negatividade, de uma imaginação que nos desloca, que causa uma reviravolta nos hábitos sedimentados de pensamento e subverte o que é familiar e bem conhecido. Se cada imediatidade é só um aparecimento e cada dado é o resultado de um devir e de uma mediação; se a filosofia tem que subverter internamente o que é familiar a partir da representação, então Hegel é, nesse sentido, um metafísico inflexível. O propósito dessa concepção inquietante é nos fazer pensar novamente e recuar aos nossos passos, quaisquer que sejam os conceitos que estamos considerando. Humboldt reclama que Hegel carece de imaginação. Creio, pelo contrário, que Hegel é o pensador mais contraintuitivo que eu conheço na história da filosofia; seu pensamento consiste na reformulação de um vocabulário inteiro, como se fosse um dicionário especulativo exposto no processo de sua produção.

Uma das subversões mais importantes e escuras concerne ao pensar e ao Eu. A filosofia não pode começar com o Eu-penso. O Eu é apenas um dos modos que o pensar se dá para realizar-se. Mas isso não significa que substituir o Eu com outro ponto de partida, tal como, digamos, a substância de Spinoza, funciona. O que importa é que o pensar constitua a investigação sistemática de uma totalidade sem pressuposições. Qualquer dívida para com a experiência, assumida como uma fonte e um critério, cada pedra de toque empírica e positiva da verdade são excluídas, assim como todas as formas de linearidade: o pensar é um retornar incessante para si mesmo. O que anima a linguagem especulativa é a relação que constantemente muda entre significado e expressão. Se a linguagem da representação mantém seus privilégios, incluindo aquele de ser deixada em paz pelo tábua de Sócrates, a linguagem especulativa é a consideração sempre renovada e continuamente aprofundada dos conceitos que usamos.

Essa ressemantização de todo nosso sistema de pensar, essa reformulação de nosso vocabulário, são efeitos da lógica de Hegel. Essa não é nova porque é sem precedentes (pensemos na importância da metafísica de Aristóteles para Hegel), mas porque é destinada a soar nova

para quem não é acostumado a sair dos estilos de pensar enraizados na filosofia moderna e no senso comum. De um ponto de vista diferente, quando Hegel afirma que o melhor que uma criança possa fazer de um brinquedo é quebrá-lo (ENZ § 396, Adendo, W 10/80), ele está subscrevendo o princípio moderno, segundo o qual entendemos melhor o que nós mesmos produzimos. Quebrar um brinquedo é o primeiro teste da independência do objeto; espatifar um mecanismo é o primeiro passo para reconstruí-lo. Somente assim pode-se apreender sua estrutura, organização, funcionamento: seu princípio interior. Somente assim podemos ir além da concepção ingênua da *theōria* como confiança de podermos tocar e reproduzir as coisas assim como elas são, i.e., inalteradas pelo pensar.

### 3. PENSAR OBJETIVO COMO UM EXEMPLO DA DITA SUBVERSÃO

O primeiro exemplo dessa subversão é a noção de pensar objetivo. Isso apresenta vários aspectos que deveríamos reconhecer como distintos. O primeiro é que o Eu do filósofo está apagado e tem que desaparecer diante do desdobramento da dinâmica da coisa. Podemos levantar a questão sobre o que significa a dissociação do Eu pessoal da filosofia e a conclusão aparente que pensar equivale a ascender a uma razão universal e objetiva que cortou todas as ligações com o Eu. O que esse apagamento realmente significa é que a filosofia não permite de impor nada de arbitrário ao exame da coisa em si; a saber, devemos considerar a coisa na maneira em que ela manifesta a si mesma, sem pretendermos intervir nela com nossos gostos, opiniões, preconceitos.

O primeiro sentido de pensar objetivo, assim, surge polemicamente contra a concepção subjetiva do pensar. O pensar é objetivo, porque os aspectos que enxerga no objeto pertencem realmente ao objeto; eles emergem progressivamente e mostram a si mesmos ao longo de nosso exame.

Mas o pensar objetivo não implica uma interpretação objetivista do pensar objetivo, como acontece em certas leituras do *nous* de Anaxágoras, o qual pôs o pensar como o princípio primeiro do mundo. Por leitura objetivista entendo aquela que subordina o pensar humano a um suposto pensar transumano. Um pensar divino que não é pensado por nós é nada para nós. Todas as formas de pensar – quer humano, divino ou inconsciente,

quer subjetivo ou objetivo – têm que ser entendidas como uma única atividade que subjaz tanto ao *nous* quanto ao mundo. Tem de haver uma continuidade entre todas as determinações lógicas, especificamente uma continuidade que se estende da elipse ao esquilo, até meu pensar subjetivo que os compreende como, ao mesmo tempo, homogêneos e diferentes. Isso não implica que a elipse, de alguma maneira, torna-se esquilo; isso implica que o movimento da lógica, que é o auto-exame do pensar, tece um sistema de formas conceituais, o qual tem seu desenvolvimento necessário e imanente. Mas o fato de que as formas conceituais são encarnadas por objetos diferentes é, por sua vez, uma consideração ulterior que não cai no reino da lógica. Eu encontro a elipse e o esquilo na minha experiência como objetos exteriores, nos quais me ocorre tropeçar, mas posso reconstruí-los em sua essência conceitual como conectados por uma continuidade, porque eles compartilham categorias que a lógica especulativa purificou, i.e., isolou da sua encarnação no mundo e examinou em si mesmas, uma a uma e em suas relações recíprocas.

A conclusão peculiar que precisamos tirar é a seguinte: o pensar objetivo é anti-subjetivista no sentido ilustrado; mas não deve ser confundido com aquilo que antes chamei de inteligibilidade objetiva, porque ele designa uma compreensão metodológica, não um âmbito da lógica como oposto a outro (não designa a elipse como oposta a meu pensamento dela). Contudo, na inversão que Hegel está propondo para desativarmos a concepção ordinária do subjetivo e do objetivo, o pensar objetivo é uma maneira de desenvolver a subjetividade do pensar. A leitura 'objetivista' do pensar objetivo não pode, por conseguinte, explicar a lógica de Hegel. O pensar tem que ser tanto objetivo quanto subjetivo e a transição do pensar objetivo para o pensar subjetivo tem que acontecer ela mesma no interior da lógica (não do mundo), como a transição de uma totalidade conceitual que forma a essência da coisa para a totalidade que está articulada no pensar consciente.

A elipse e o esquilo têm uma existência separada, mas as determinações conceituais deles são conectadas por ligações interiores que a lógica se encarrega de reconstruir. A concepção ordinária do pensar toma os vários conceitos particulares, da elipse até o esquilo, como *designações* de objetos independentes e, *portanto*, como conceitos separados. Isso mostra com extrema clareza que a concepção ordinária do pensar segue o

procedimento típico do entendimento (ENZ § 80), que seleciona e ressalta suas abstrações como idênticas, subsistentes por si mesmas. O entendimento que identifica seus conceitos determinados como universais reciprocamente exteriores e isolados acaba confundindo a independência dos objetos com aquela dos conceitos.

Temos que levar a sério a inversão hegeliana da concepção ordinária do pensar e mostrar que os conceitos são momentos da autodeterminação do Conceito; além disso, poderíamos querer acrescentar que aquilo que Hegel chama de Conceito (*Begriff*) deveria, talvez mais utilmente, ser qualificado como o compreender, *Begreifen*, para sugerir um verbo ao invés de um nome, uma atividade ao invés dos produtos determinados e plurais com os quais a concepção ordinária geralmente o identifica. Os conceitos não são exteriores à atividade que os produz. Nessa perspectiva invertida, o pensar existe só nos pensamentos e conceitos determinados.

Kant distingue as ideias da razão dos conceitos do entendimento, na medida em que elas têm um poder formativo e apresentam uma relação entre partes e inteiro que é diferente daquela que vale para os conceitos. Na ideia, o inteiro precede as partes e as organiza arquitetonicamente. O inteiro vive em cada parte, e cada parte é a reflexão particular do inteiro que a ideia é. O mesmo vale para o Conceito de Hegel. “Cada momento do Conceito é ele mesmo o inteiro Conceito” (ENZ § 163). O universal não é a conexão de singularidades que são pressupostas como originais: o universal é a substância e a raiz dos particulares. Sem seu universal, Fulano, Cicrano e Beltrano não são mais aquilo que são (o universal não é algo que eles têm em comum; ENZ § 175, Adendo).

A concepção ordinária confunde entendimento e representação. O conceito é ele mesmo uma representação, literalmente, a maneira na qual algo está presente à mente. O duplo problema que essa concepção se encarrega de resolver é a conotação dos conceitos (como eles são juntados a partir de *Merkmale* ou características parciais) e, especialmente, a denotação deles (como se referem a objetos, o significado deles). Essa concepção acredita que nós vamos além da imediatidade para a universalidade enquanto refletimos, ao passo que, na verdade, é a *reflexão* que faz isso; acreditamos que nós conferimos objetividade à conexão que

estabelecemos entre sujeito e predicado por meio da cópula, ao passo que, na verdade, é o *Conceito* que divide a si mesmo no juízo.

Hegel não nega que o *Conceito* pode ser uma representação, mas objeta fortemente ao reduzi-lo simplesmente à representação. Por tratar as características como a matéria ou a fundamentação para o *Conceito*, a concepção ordinária toma-o como um resultado. Para Hegel, o *Conceito* pode ser um resultado só no sentido de que ele resulta da sua mesma atividade; essa é o primeiro (*das Prius*). O problema do *Conceito*, para Hegel, não é, portanto, sua referência ao mundo exterior, mas sua justificação completa. Se o *Conceito* não é conceito de *algo*, é seu conteúdo que tem valor e significado; se não é o conceito de *alguém*, i.e., não me pertence, não é uma representação mental. Por consequência, a lógica de Hegel não é uma semântica, nem uma filosofia transcendental, nem uma filosofia da mente.

O Eu e a determinidade têm que surgir dentre do pensar e como resultado de suas divisões. Reflexão, juízo, dialética, negação são modos da autodivisão do pensar.

#### 4. A LÓGICA DO EU

Em conclusão, gostaria de voltar ao Eu. Aqui há um paradoxo final e chocante, um *coup de théâtre*, como se estivéssemos em um filme noir da década de 1940. Após o deslocamento, até o apagamento do Eu, resulta no final (na lógica subjetiva da *Ciência da Lógica*) que o *Conceito* não é nada mais do que o Eu – desde que esse seja bem compreendido como o universal concreto. Depois do que vimos, é desconcertante lermos que o Eu é o *Conceito* como existe para si.

O fato é que, assim como o pensar, a realidade, o objetivo, o subjetivo, o Si (*Selbst*), até o Eu é dito em muitos sentidos. Na verdade, Aristóteles estava errado crendo que a plurivocidade caracterizasse apenas o ser: todos os conceitos dialéticos são ditos em muitos sentidos e precisam ser redefinidos. Isso vale também para o Eu. Se olhamos para trás, nota-se que o Eu foi considerado até agora como um Eu finito, como uma consciência, como um Eu-penso oposto aos objetos. Se o conceito, para a concepção ordinária do pensar, é uma propriedade do Eu e se refere a um objeto fora de si, o Eu está tomado como uma consciência que se opõe ao mundo. Assim,

essa concepção toma o Eu como o universal verdadeiro e o pensar como um de seus atributos particulares. Mas isso equivale ao absolutizar o Eu finito, o que é contraditório, porque o Eu que pretende ser absoluto é, de fato, limitado por aquilo que está fora dele. Se, pelo contrário, o Eu é a unidade de sujeito e objeto, o pensar que não somente anima, mas compreende o objeto, então ele é a única verdade e nada mais há a ser considerado. Esse Eu é, então, razão, na qual coisa e pensamento da coisa são o mesmo.

Não devemos, portanto, dizer: “Eu tenho meus pensamentos”, mas: “o pensar pensa a si mesmo quando se torna Eu”. O filósofo, em vez de vestir as roupas do funcionário do gênero humano, como em Husserl, é antes o agente especial da autoconsciência do *logos*. Para que esse *logos* (das *Logische*) não sugira a ideia de uma entidade já pronta, completa em si mesma, que então funcionaria por meio do serviço de qualquer indivíduo, deveríamos dizer, mais enfaticamente, que o *logos* ficaria uma natureza inconsciente e não saberia de si mesmo se não assumisse o modo de ser do indivíduo.

Mas como é que podemos evitar mal-entendidos sobre formas tão diferentes do Eu? Em si mesmo, o Eu não é particular nem universal, nem abstrato, nem concreto. Essas duas versões do Eu não são originais, isto é, definidas, fixadas, reciprocamente opostas e pré-constituídas, como se estivessem esperando em algum lugar para nos projetarem para a escolha existencialista entre modos de vida mais ou menos autênticos. É o Eu que determina a si mesmo como consciência finita ou como a autoconsciência do *logos*. Como sempre na concepção de Hegel, o Eu torna-se o que se revela ser, de acordo com a maneira na qual o entendemos.

Se o Eu da concepção ordinária é particular, o erro mais prejudicial seria argumentar que o Eu encontra seu Si verdadeiro apenas ascendendo à razão universal. A descrição (de acordo com as palavras do Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*) que mantém sob controle as imposições subjetivas no ritmo imanente dos conceitos afasta a arbitrariedade. Nesse sentido, ela não é a supressão do Eu individual, mas sua existência verdadeira. Hegel é nada estoico, na medida em que ele tanto é, em metafísica, um crítico da uniformização que subordina o indivíduo à ordem racional do cosmo, quanto o é, em ética, da renúncia monástica às paixões.

A dificuldade consiste no entender que a libertação da particularidade acontece em nome da liberdade verdadeira, que Hegel

opõe ao sujeito centrado em si mesmo, que não sabe enxergar um palmo além de seu nariz. Como o pensar, a liberdade é um em si original, cujo ser é vão sem seu devir: a liberdade não tem alguma realidade que não seja a realização que dá a si mesma no mundo; de fato, suas formas de realização são tudo aquilo que ela é. Nesse aspecto, é de propósito que Hegel fala de libertação. A liberdade não é uma prerrogativa individual ou um direito natural, mas o resultado de um esforço que o Eu exerce sobre si mesmo para superar sua particularidade e fazer de si mesmo um universal concreto. O Eu deve ser merecido e conquistado (assim como a liberdade devia ser conquistada na luta das autoconsciências na *Fenomenologia*). O Eu não é um polo idêntico a si mesmo e disponível desde o começo.

A elipse e o esquilo não podem ser os sujeitos de uma tal *Umkehrung* (inversão), porque não têm algum Eu. Os seres humanos podem livrar-se de sua particularidade, porque a lógica do Eu, que nós encarnamos, o permite. Essa lógica é um movimento específico no qual nenhum termo está deixado em paz. Comportando-se como um Eu particular ou reconhecendo seu Si racional, o Eu é modificado por seus próprios atos.

Se, em si mesmo, o Eu não é particular nem universal, mas se torna aquilo que se revela ser dependendo de como o tomamos, precisamos nos perguntar qual seria nosso interesse ao inclinarmos para um ou para outro modo do Eu. Por que o Eu tem um interesse no afirmar sua finitude e particularidade? Tornando absoluto o finito, o Eu passa por resolução para uma auto-restrição humilde aquilo que, de fato, é seu orgulho. Fazendo do universal seu próprio produto, o Eu ascende ao privilegio de ser o princípio exclusivo, porque cada determinação é agora posta por ele. Eu como finito sou a única fonte essencial de valor e significado, com respeito à qual o infinito é um Além inalcançável, porque é posto como tal por mim. O Eu da razão, pelo contrário, na medida em que é ciente da nulidade do finito e reconhece a objetividade do infinito, do substancial, do universal que o excede e lhe preexiste, supera sua subjetividade particular. Ele nega a si mesmo como um Este, mas essa negação é a afirmação de sua liberdade.

A autoconsciência do Eu tem que se tornar a autoconsciência da substância. O Eu supera o foco na particularidade para tornar-se o saber do inteiro que abrange os indivíduos. Nesse sentido, o Conceito existe como Eu. Hegel detém-se naqueles momentos do Conceito (universal, particular,

individual) que a lógica da concepção ordinária do pensar trata de forma lógico-extensional, pressupondo a dadidade natural de indivíduos e classes.

Examinando os exemplos de Hegel, o sol ou o animal são seu próprio universal, mas eles lhe se submetem, a saber, o universal não é para eles. Para o animal, apenas o animal singular existe; a universalidade é um gênero, mas para o animal esse permanece apenas 'interiormente', como a natureza dele. Somente o ser humano duplica a si mesmo, para que o universal seja para o universal, e o ser humano pode duplicar a si mesmo na medida em que conhece si mesmo como Eu. Inicialmente, porém, o Eu entende a si mesmo como um universal abstrato. Por um lado, o universal abstrato é o atributo que a reflexão exterior afirma ser compartilhado por uma pluralidade de ocorrências: Eu sou Eu, mas qualquer outra pessoa pode igualmente dizer 'Eu'. Por outro lado, o Eu é um universal abstrato não somente enquanto comunhão para a reflexão, mas também para si mesmo como sujeito, pois na medida em que ele abstrai de cada determinidade e conhece a si mesmo como idêntico a si mesmo através da diversidade, aparece a si mesmo como abstração. Entretanto, na medida em que o Eu é uma unidade pura que se relaciona consigo, torna-se ciente de ser, mais fundamentalmente, a atitude negativa que contém a determinidade como suprasumida em si. O Eu compreende que essa negatividade que exclui o outro não é uma mera abstração, mas não é menos do que a auto-relação que constitui a individualidade. Em outras palavras, o Eu abstraído da particularidade é a forma imediata do Eu que, na verdade, é a pura auto-relação negativa.

Essa auto-relação está afirmada em cada modo particular do Eu. Na concepção ordinária, os modos particulares do Eu são as várias atividades e os vários estados subjetivos: o pensar ao lado do sentir, do querer, etc. Na concepção de Hegel, ao contrário, Eu sou Eu em cada ato, não importa se Eu penso ou caminho ou sinto. O Eu permeia tudo aquilo que faz. Se o Conceito é um Eu, então é necessário entender o pensar como o universal que permeia cada ato do Eu.

Porque o Eu particular diferencia-se de outros Eu na base dos seus estados e atos, o Eu não é o que fundamenta a individuação, mas é a pura auto-relação negativa que constitui nosso Si mais verdadeiro. Não temos que dizer: "o Eu particular é o dado originário e pode ascender à



universalidade se o quer”, mas: “o universal, pelo fato de ser pura auto-relação negativa, *torna-se particular e diferencia-se de outros Eu*”.

Essa auto-relação pura é chamada de infinidade verdadeira. Com mais um paradoxo para a concepção ordinária do pensar, o universal verdadeiro é o indivíduo que está compreendido, isto é, o infinito.

Vale notar que essa é dinâmica lógica fundamental que age até na consideração hegeliana da linguagem. A certeza sensível presume saber dizer o que visa, o Eu na sua singularidade, mas descobre que o pronome não o identifica, porque todos dizem igualmente “Eu”. O Eu descobre que o imediato é em si mediado e universal; mas é um universal abstrato, que para no reconhecimento de uma relação indiferente e genérica, válida para todos os Eu. Ele precisa tornar-se real, isto é, individualizar-se e diferenciar-se do gênero, no qual, ao mesmo tempo, reconhece sua auto-identidade. Apenas ao saber que é o universal concreto - no final da lógica e da filosofia do espírito - o Eu cresce para a individualidade substancial e torna-se capaz de usar o pronome “Eu” no seu sentido verdadeiro: isto é – na chocante inversão final da lógica subjetiva -, como uma revisitação do Eu-penso de Kant, agora purificado do idealismo psicológico que o tornou finito, isto é, sem o aspecto subjetivista da concepção ordinária do pensar.

*(Traduzido do inglês para português por Federico Orsini)*